

인도의 불이론적 자연관과 중국 도가의 기술문명론*

심재룡**

1. 인도의 불이론적 자연관과 그 환경철학적 함의

1.1 인간이라는 자연

환경에 대한 생태학적 연구는 인간과 인간을 둘러싸고 있는 환경과의 바람직한 관계를 모색하는 작업이라고 정의할 수 있겠다. 그렇다면 먼저 이 관계를 구성하는 두 개의 항, 즉 자연-환경이라는 항목과 그 속에서 삶을 영위하는 생명체라는 항목 사이에 어떤 본질적인 차이가 있는가를 먼저 물어보지 않을 수 없다. 생명체란 존재한다는 것 자체가 그것을 둘러싸고 있는 환경과 상호 작용 중에 있음을 의미한다. 이때 변화하는 것은 객체라고 여겨지는 자연 뿐만 아니다. 주체인 생명체 역시 변화를 겪게 된다. 인간은 자연을 변화시키지만, 다시 변화된 자연에 의해 영향을 받는 것이다. 따라서 어떤 식으로든 환경을 바꾼다는 것은 바로 그 자신을 바꾸는 작업에 돌입했음을 의미하게 된다. 이것이 환경 문제를 포함한 모든 관계의 실상이리라.

* 이 논문은 한국학술진흥재단의 1998년도 중점연구소 지원 연구과제(3년 연구과제)의 지원을 받아 수행된 연구의 결과물이다(KRF-1998-005-B00103).

** 서울대 철학과 교수

기독교적 인간과 내지 세계관을 요약해 보자. 진지진능한 신이 있어 진지를 창조하고 그 속에 온갖 수목과 짐승들을 창조한 연후에 마지막으로 자신의 모습대로 창조한 인간에게 존재론적 우위를 부여하고 나머지 피조물들을 ‘지배하고 다스리게’ 했다. … 이런 기독교적 인간관과 세계관의 세례를 받은 근대 기술문명의 발단이 오늘날 환경문제의 직접적 발단이라는 것이 향간의 문명비판의 주류를 이루는 모양이다. 그리고 ‘기독교적 세계관’→‘인간 중심적 사고’→‘기술/문명의 횡포’→‘환경 오염’→‘인간의 파멸(?)’로 이어지는 일련의 인과관계를 반성의 여지가 없는 공리고 생각하는 듯 싶다. 인간을 모든 피조물의 상위에 위치시키고, 나머지 물리적 자원을 포함한 수목과 짐승 등의 생명체까지도 지배하고 다스리라는 신의 ‘명령’에 인간중심적 사고가 두드러지게 나타나는 것은 사실이다. 그렇다고 ‘지배/다스림’이 인류가 모아온 자연과 동식물에 대한 가차없는 ‘착취’까지 정당화하는 것은 아니다. 지배하는 일이 흔히 착취하는 일로 눈감하지만, 착취는 온전한 의미에서 ‘지배하고 다스리는’ 일은 아니다.

생각을 바꾸어 일종의 사고 실험을 해보자. 인류는 유사 이래 수 천년에 걸친 정치 사회적인 경험을 통해 착취가 착취하는 자나 착취당하는 자 누구에게도 도움이 되지 않을 뿐 아니라, 결국 공멸에 이르는 길이라는 것을 배우지 않았을까? 관계란 진극대적인 종적 진서 속에서도 공동의 선을 위한 것이 아니라면 온전한 의미에서 관계라고 부를 수도 없을 것이다. 예컨대 전통적인 대가족사회에서 가부장의 역할이 집안 내 진서와 바람직한 상호관계를 유지함으로써 가족성원들 모두에게 도움이 될 때라야 가부장제의 정당성이 확보되는 것과 같다. 기독교적 인간중심주의 사고 자체가 환경에 대한 일방적 횡포를 조장하거나 합리화해왔다고는 단언할 수만도 없다. 만약 인간이 신으로부터 위임받은 자연에 대한 지배력을 제대로 행사해왔다면 오늘날과 같은 종체적 위기에 직면하지도 않았을 것이다. 만약 신이 있어 자연이 오늘날과 같은 모습으로 인간 자체의 생존을 위협할 지경에 이른 것을 본다면 그 관리자인 인간에게 오히려 그 책임을 묻

지 않을까?

그럼에도 불구하고 요즘 대부분의 사람들은 서양 기독교도들의 독특한 인간관과 그것을 토대로 전개된 서양의 물질문명이 상당 부분 생태학적 위기에 대한 책임이 있다고 본다. 이는 다음과 같은 이유 때문이다. 저들은 자연을 인간과 본질적으로 다른 것이요, 더 나아가 심지어 열등한 것이라고 이해한다. 따라서 그들의 인간중심주의 사고는 ‘신-(빌에) 인간-(빌에) 자연’이라는 종적인 시연에서 신과 인간을 자연 위에 두어서 신-중심인 듯이 보이나 실은 모든 것의 중심에 인간을 두는 것이다. 그래서 열등한 자연은 인간의 운명과는 무관하거나, 그래서 죽어 있거나, 혹은 살아 있다고 해도 오직 인간의 욕망을 채워주는 수단에 불과한 것으로 이해한다. 그들에게 자연이란 철저히 무지하고 제 밋대로 여서 위험하기 이를 데 없는 ‘물건’이기 때문에 길들이는지 아니면 철저히 통제하지 않으면 안 되는 무엇이다. 자연 내지 인간 아닌 다른 피조물에 대한 이른바 ‘문명의 잔혹성’은 여기에서 나온다.

동양 일반의 정신문화 역시 인본주의적 세계관을 지반에 깔고 있다. 그렇지만, 대체로 인간이 자연의 ‘위’에 있다기보다는 ‘간’이 있다고 본다. 전에서는 사람과 자연 사이에 기독교적 인간관이 암시하는 만큼의 진적이고 근본적인 차이를 인정하고 있지 않다. 그러나 동서 이차 쪽이든 현생인류가 다른 종과 ‘그 정도에 있어서’ 구별되는 문명을 만든 이래 인간중심주의사상은 그 문명의 암묵적 진제가 되어 왔고, 이쩌면 그것은 ‘인(간이란) 중에 특이한(human specific)’ 사고 방식을 대표하는 것이라고 말할 수 있다. 인간중심적인 사고란 ‘그들만의 잔치’에서 합의된 뒤돌리고 자의적인 태도에 불과한 것이다.¹⁾ 인간과 자연 두 항목이 우주 안에서 차지하는 위치를 동등한

1) David Hall, *On Seeking a Change of Environment, Nature in Asian Traditions of Thought*, ed. by J. Baird Callicott and Roger T. Ames, SUNY Series in Philosophy and Biology, State University of New York Press, 1989, p.107

것으로 보는 생각을 흔히 ‘자연주의적’, 혹은 ‘동양적’ 관점이라고 말하지만, 현대 물리학과 생물학의 성과를 감안할 때, 보다 더 ‘객관적’이고 ‘이성적’인, 성숙된 인간 이해라고 할 수 있다. 이러한 관점에 입각해서 인간이 자연의 일부이며 동시에 그 자체라고 본다면 인간의 모든 행위와 그 결과 역시 자연일 수밖에 없다는 결론에 이른다. 기술문명 역시 예외가 아니다.

소위 문명한 인간은 자연에 대한 지배를 효율적으로 하기 위해 끊임없이 도구를 개발해 왔다. 동양문명의 인간 역시 비록 형태는 다르지만, 지배를 위한 도구를 발전시켜 왔다. 이 점에서 서양의 문명과 같은 궤적을 그린다. 인간의 자연 지배 역사, 도구의 역사가 곧 동서의 문명사이다. 그 도구사용자-인간이 만들어낸 동서양문명은 마찬가지로 자연지배의 역사를 지니었고, 다른 것이 있다면 정도의 차이에 불과하다. 도구의 발달이 자연에 대한 착취를 가속화한 것이 사실이라면 기술문명 자체에 근원적인 귀책사유를 아니 그 ‘원죄’적 책임을 물어야 할 것이다.

동서를 떠나 내지 모든 기술-문명이라는 것은 실상 생명체가 스스로 존재하기 위해 활동(작용)한 것의 부산물일 뿐이다.²⁾ 간략하게 말한다면 인류가 실제로 만들어낸 기술문명이라는 것도 흔히 생각하듯이 특별한 것이 아니라, ‘자연’의 변형이라는 점에서 다른 생명체가 가한 변형과 본질적으로 다르지 않다는 것이다. 인간의 기술문명이란 것이 까지가 동지를 틀고 그들 나름대로 의사소통을 하는 것과 어떤 근본적이고도 전적인 차이가 있는가? 꿀벌들이 집을 짓고 양식을 모으는 것과 다른가? 같은가? 문명이란 자연의 물리적 변화뿐만 아니라 화학적 변화까지를 의미한다. 그런 의미에서 자연의 변용은 이미 무수한 식물군, 곤충, 동물군이 자연에 대해 자행해 온 것이다. 근본적으로 따지자면 인간과 동물, 혹은 심지어 광물까지도 본질적인 차

2) 줄고 「도기는 기술문명에 반대하는가 — 기술문명에 대한 장자의 양가적 비판」, 『환경: 자연의 훼손과 재창조』, 조가경/류슈셴 외, 우석출판사, 1989, pp.119-130 참조.

이가 없다.³⁾ 이것은 특정한 원견이나 도그마로부터 자유롭다면 쉬 납득할 수 있는 일이다. 그렇다면 다른 생물군과 달리 유독 인간들이 인간들에게 이 세상의 환경오염을 문제삼는 것은 무엇 때문일까?

까마귀, 사자, 꿀벌, 개미 등 인간과 차별되는 ‘사회’ 및 ‘생존 양식’을 가지고 있는 동물군을 관찰해보자. 우선 그들의 집을 포함해서 어떤 사회활동의 결과물도 결국엔 리사이클링(re-cycling 再生/復舊)이 쉽게 된다는 것을 알 수 있다. 물론 언제나 그런 것은 아니다. 동식물이 지나치게 민식하거나 특이한 습성으로 환경을 황폐화시키는 예도 많다. 다만 그 정도에 있어 인간-종이 해온 것보다 미미하고 또 비교적 단시일 내에 복구되는 경우가 많을 뿐이다. 기시적 관점에서 볼 때, 우주 속에서 리사이클링이 안 되는 것은 없다. 인간이 내는 폐기물도 인젠가는 해체의 과정을 거쳐 순수 자연으로 돌아갈 수 있다. 비닐(vinyl)이 완전히 분해되기까지는 천여 년 가까운 시간이 걸린다는 것도 그 예이다. 그러나 그 시간의 격차가 이렇게 엄청나게 되면 결국 그것은 리사이클링이 안 되는 것과 마찬가지이다. 새롭게 생산되는 양과 ‘썩어’ 가는 양을 비교할 때 그렇고, 썩는 과정이 길어서 주위 환경이 그 기간을 견뎌내지 못한다는 면에서 그러하다.

이때 수전하 전문가는 사석에서 “환경이란 결국 적응의 문제”라고 말한 적이 있다. 그것은 위에서 리사이클링 주기를 문제삼는 것과 비슷한 논조이다. 그가 적응의 문제라고 했을 때 그 함의는 아마도 다음과 같은 것이다. “이치와 생명체가 살아가기 위해 먹고 배설하면 아무리 예를 쓴다해도 시간의 문제이지 오염이 안 될 수는 없다. 그리고 오염된 환경 또한 환경이다. 생명체는 끊임없이 환경에 적응하며 살아 왔고 살아 갈 수밖에 없다. 변화된 환경을 근본적으로 바꾸기에는 인간이 너무 미약한 존재이기 때문이다. ...” 환경 관련 입부에 종사하는 관리요 학자가 할 말모시는 너무 무책임하다는 생각이 들어서, 한 마디 하지 않을 수 없다. “적응하는 너는 시간이 길리는

3) 앨런 왓츠는 유리잔을 두드릴 때 나는 소리를 아주 저급한 수준의 의식으로 이해한다.

범이다라고.” 생태계의 파괴가 문제되는 것은 현재 존재하는 생명체. 특히 인간이 감당할 수 없는 변화가 초래되기 때문이다. 적응의 문제라면 오염의 속도보다 빠르거나 그에 걸맞게 생명체가 적응한 시간이 필요한데 현실적으로 그것이 불가능한 일이라는 것은 명백하다.

따라서 환경오염에 관한 한, 우리가 문제삼아야 할 것은 리사이클링의 속도라고 말할 수 있다. 속도에는 양적, 질적 변수가 함께 관련되어 있다. 인간이 환경과 상호작용해서 생성해낸 물질이 질적인 면에서나 양적인 면에서 리사이클링을 지연시킨다면 속도인 동시에 질과 양의 문제이기 때문이다. 그러므로 환경문제의 요체는 속도(속 양과 질)를 조절할 수 있는 선제와 균형이다.⁴⁾ 누군가가 지적했듯이 유한한 세상에서 무한한 욕구는 그 자체로 재앙이 아닐 수 없다.

절제하지 못했다는 것은 제대로 손익을 계산해내지 못했기 때문일 것이고, 인간이 집단적 행동의 인과 관계에 대해서 문감한 것도 사실이다. 사회가 다원화되면서 상호작용 또한 복잡다단해지기 때문에 책임의 소재가 모호해지고 빈명을 하기도 용이하다. 시간적으로도 자연의 싸이클은 적어도 인간의 일생보다는 길기 때문에 그 결과와 책임으로부터 쉽게 눈을 돌릴 수 있다. 그렇게 본다면 적어도 공리적으로는 환경을 보호한 ‘긴급한’ 동기를 느끼지 못한다. 그것이 사회구성원들이 이 문제에 대해 소홀하고 관대했던 이유이다. 그러나 이제는 더 이상 관대해서는 아니 되는 시점에 와 있다.

우리는 이미 환경문제의 주범을 잘 알고 있다. 앞서 말한 바와 같이 인간이라는 종이 끊임없이 ‘만족’을 추구하다가 ‘불만족’스러운 상태에 치하게 되었다는 것, 그리고 그것은 상호원관성(불교적으로 말하면 연기적 관계)을 무시했기 때문이라는 것이다. 따라서 인드라넷(因陀羅網)을 거론하면서 모든 존재들을 연결시켜주는 우주적 그물망

4) David J. Kalupahana, *Toward A Middle Path of Survival, Nature in Asian Traditions of Thought*. 그는 자인파의 올바른 관계로서 고락중도(苦樂中道)를 제시한다. 즉, 외식 세계에 대한 일상적 관심(interest)을 중도로 설정하고, 그것이 없다면 삶이 영위될 수 없기 때문에 하나의 극단이요, 그것을 넘어 탐욕으로 치닫는 것은 또 다른 극단이라는 입상이다.

과 유기체론적 생명관에 입각한 자연에 대한 새로운 인식을 고취하는 것에도 중요하지만 우리가 왜 그것을 제대로 보지 못하며, 그러한 인식의 도대 위에서 외적 세계와 인간의 비람직한 관계를 구축하지 못했는가를 반성하는 것이 경제적인 길이라고 할 수 있다. 그런 의미에서 상호연관성, 즉 유기적 진실을 통찰하는 명상을 환경 문제 해결책의 하나로 제시하는 것은 공감을 불러일으킨다.⁵⁾ 다만 여기서 말하는 명상을 특정 종교나 신비주의 전통의 비의적 수련법으로 한정할 필요는 없다. 우주 안에 존재하는 만물의 상호연관성은 감춰진 진리가 아니라, 우리의 실존을 조금만 반성해보아도 확인할 수 있는 것이기 때문이다. 문제가 있다면 급박하게 돌아가는 현대 사회에서 그러한 성찰의 시간이 쉽게 허락되지 않는다는 것이다. 그러나 그것이 사회구성원들의 암묵적 동의와 협력에 의해 환경문제를 해결할 수 있는 가장 중요한 길임에는 틀림이 없다.

우리가 환경에 대한 논의를 하는 것은 인간이 ‘반성적’이기 때문이다. 인간 아닌 생물도 어느 정도는 반성적 사고를 하겠지만, 그것은 우리의 현재 관심사가 아니다. 반성적이라는 것은 문제를 일으킨 줄도 알지만 그것의 원인을 찾아 제대로 돌릴 가능성이 일러있다는 것을 의미한다. 그것이 인간에게만 특유한 능력은 아니더라도 인간이 모든 ‘자연’ 가운데에서 가장 진화된 자연이라는 사실을, 가치판단을 유보한다면, 받아들일 수도 있다. 이것은 인간에게 특권을 부여하기 위해서가 아니라 책임감을 환기하기 위해서이다. 즉, 자연에 대해 모종의 작용을 가함으로써 자연과 인간이 평화롭게 공존할 수 있는 도대를 만들 수 있다면 그것은 인간의 몫이다.

5) Francis Cook, *The Jewel Net of Indra, Nature in Asian Traditions of Thought*, p.229. 책은 우리의 피부가 세계와 자신을 구분하는 벽이 아니라, 접촉면이라는 앨런 왓츠의 상연을 인용하면서, 개체화되어 있는 듯이 보이는 ‘나’가 실은 우주에 편만해 있는 전하(電荷)와 같은 존재라고 말하고 있다. 물론 이것은 직접적으로는 대승불교의 동아시아 미전에서 나온 발상이다.

6) Alan Sponberg, *Green Buddhism and the Hierarchy of Compassion, Buddhism and Ecology*, p.374.

본고에서 다루고자 하는 것은 인도사상 및 불교의 자연관과 이에 입각한 생태학적 관심이다. 양자 사이에 나뉠 수 없는 철학적 간극이 있다고 보는 입장에서는 인도라는 우산 아래 둘을 함께 다루는 것에 대해 우려를 표한 지도 모르겠다. 그러나 불교를 힌두이즘의 한 유파로 이해하는 힌두학자들의 관점이 적어도 자연의 분제를 다루는 데 있어서는 오히려 도움이 될 수도 있을 것이다. 구체적으로는 인도인들이 역사적으로 인간과 자연을 어떤 관계로 보았는가를 인식의 면천사를 통해 규명하려는 것이다. 환경분제는 인식의 분제이며, 인식이 내도를 결정하기 때문이다.

1.2 인도의 불이론적 세계관

인도사상에서 자연은 대체로 어떤 지위를 가지고 있는가? 그 속에서 생태론적 관심을 발견할 수 있을 것인가? 매우 곤혹스러운 질문들이다. 이 질문에 긍정적이든 부정적이든 대답을 하려면 어느 정도의 논리적 비약 내지는 牽强附會를 감수할 수밖에 없을 것 같다. 그런데 긍정하는 편보다 부정하는 편이 더 부담이 적은 듯싶다. 불교 등 소위 인도의 비정통 사상을 포함한 인도사상이 어릴하게 모여주고 있는 내면 지향적 특성 때문이다. 그들의 관심이 외적 세계보다는 인간의 내면 의식을 탐구하는 쪽으로 기울어져 있고, 그것은 또 전자가 후자에 언제나 의존적이라서 그렇다고들 말한다.

이에 불교와 힌두이즘에서 자연의 지위는 논할 것이 없다고 단언하는 경우도 적지 않다.⁷⁾ 불교 철학 속에서 자연에 대한 명시적이고 통일적인 관점을 발견할 수 없다는 의미에서는 그의 지식이 틀리지

7) Malcolm David Eckel, *Is There a Buddhist Philosophy of Nature?*, *Buddhism and Ecology*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, p.340.

"Then is there a 'Buddhist' philosophy of nature? If the intention of the question is to identify a simple, unified vision of the sanctity of the natural world, the answer must be no."

않지만, 그렇다고 해서 불교의 자연관을 그 가운데에서 유추할 수 없다고 단언할 수는 없다. ‘통일성’을 결하고 있을지언정 초기 경전에서 꽃다의 자연에 대한 태도를 엿볼 수 있는 장면이 없는 것은 아니다. 엑켈은 경전에 묘사된 자연이 주된 관심의 대상으로서가 아니라, 선정을 위한 틀리기에 불과한 것이어서 자연은 언제나 인도인의 관심의 영역 밖에 있어왔다고 말하고 있다. 허우싱이 논문에서 인용한 한편의 네라가타에서 자연에 대한 ‘개방성’과 ‘친근성’을 발견한 것은 그런 범한 일이다.⁸⁾ 자연에 대한 생태학적 관심이 증가하면서 학자들은 불교나 인도사상을 포함한 동양사상에서 부언가 그에 관한 명시적인 언명을 발견하려고 많은 노력을 경주해왔다. 심지어 겐신(942-1017)이 묘사한 지옥도에서 불교에서 환경파괴에 대한 경고를 읽어내기도 할 정도이다.⁹⁾ 그런가 하면 계운 자체가 자연보호, 혹은 생태학적 관심을 나타내고 있는 것이라고 주장하기도 한다.¹⁰⁾

그러나 자연에 대한 파괴와 약탈이 낳은 결과 위기의식을 느낀 현

8) 김정재, 허우성, 「기독교와 불교에서의 자연」, 『인간과 자연』, 철학연구회 편집: 동서철학의 융합총서, p.132. 시의 내용은 이리하다: “화초가 무성하여 여러 가지 들꽃의 꽃으로 장식된 문가에 앉아 마음 포근하게 선정에 잠길 때, 사람은 그 이상의 즐거움을 얻을 수가 없다.” 우리는 비교적 초기에 편집된 것으로 알려진 경전 도처에서 이와 같은 시적 문장을 발견할 수 있다. 그리고 이어서 인용한 수신(樹神)과 석존의 대화를 통해 “자인이 인간만의 소유물이 아니라 다른 존재와 공유의 대상”이며, “자인을 그것 자체로 존중하는 태도”를 발견할 수 있다고 주장한다.

9) Ian Harris, *Buddhism and the Discourse of Environmental Concern, Buddhism and Ecology*, p.382. 일부를 인용하자면, 세들과 사슴을 아무렇게나 죽인 사람이 구렁이가 뒤끓는 배설물을 먹어야 하는 지옥이 있는가 하면, 일부러 숲에 불을 지른 중생이 사는 불의 지옥, 수원(水源)을 고갈시키므로써 기근을 초래한 중생이 사는 무간지옥이 있다는 내용이다.

10) John Daido Looi, *The Precepts and the Environment, Buddhism and Ecology*, pp.177-184. 예컨대 불살생계는 수목을 포함한 생명체를 보호함으로써 생태적 균형을 유지해야 한다는 것이고, 불투도계는 자인을 훼손함으로써 동식물의 주거환경을 ‘때앗아서는’ 안된다는 식이다. 그러나 계율을 지키는 것은 생태학적 관심에서라기보다는 악위과 그에 따른 악도 윤회를 피하기 위한 것이고 그것의 궁극적인 목적은 개인의 구원이라고 할 수 있다.

대인의 환경론적 관심이 투영된 경구들을 저 인도의 고전에서 찾아 내려는 노력은 별로 소득이 없는 편이다. 그 이유는 일차적으로 그 당시에는 우리가 지금 겪는 문제를 심각하게 경험하지 않았기 때문이다. 환경이 중요하지 않아서가 아니라, 마치 생명체가 깨끗한 공기에 의해 생명을 유지하고 살면서도 그 고마움을 자각하지 못하듯이, 위험을 느낄 만큼 오염되거나 파괴되지 않은 자연이 생태학적 관심을 끌지는 못했던 것이다. 그럼에도 불구하고 인도인들이 외적 세계를 이해하고 해석한 틀을 문헌자료를 통해 규명하는 작업이 필요한 것은 그 과정에서 그들의 세계 인식이 오늘의 문제에 대한 의미있는 시사점을 던져줄지도 모르기 때문이다.

인도적 세계관과 인간관을 형성하는데 있어서 베다의 중요성은 세삼 강조할 필요가 없다. 우리는 베다를 통해 일반적으로 베다 시대로 불리는 시기의 성자들이 불가사의한 힘을 보여주는 자연의 힘을 생명과 인격을 부여받은 위대한 존재들로 인식했던 흔적을 발견할 수 있다. 이는 자연을 고는 원시인들의 공동된 정서였다고 말할 수 있다. 그리고 그러한 초월적 존재들에 비해 인간이 너무나 왜소함을 자각하고 한편으로는 자연의 시혜에 대해 감사하고, 또 한편으로는 분노하는 자연에 대해 두려움을 느끼는 이중적인 태도를 보인다. 이것은 칙막한 사막의 신인 여호아가 엄한 아버지요, 자애로운 아버지라는 양면을 동시에 갖는 것과 별반 다를 바가 없다. 베다 시대의 성자들은 동식물이 인간에게 제공하는 편의를 모두 그러한 신들이 베푸는 시혜로 받아들이고 이에 감사를 표한다. 그들은 감미로운 우유가 익센 소로부터 얻어지는 사실에 대해서도 경탄해마지 않으면서 인드라신에게 찬가를 마친다:

히락하소서, 오 신이여!
 지고의 신, 가장 위대한 신이여,
 끝없는 지혜, 영원한 번영과 풍요를
 건강한 신제, 달변의 재능
 그리고 평화로운 나날을!

이는 불가해하고 변화무쌍한 일대성 기후와 자연조건에 노출되어 있는 고대인의 소박한 기원을 잘 보여주고 있다. 그 밖의 리그 베다의 찬가들은 대부분 태양, 비, 바람, 불 등 자연현상을 의인화한 여러 신들에 대한 찬양의 내용을 담고 있다. 이들 찬가에 나타나는 기도는 신들의 위대한, 그들의 신비스러운 본성과 그 위임을 기리는 것, 그리고 전국에는 그들로부터 여러 가지 도움을 마라는 것이다. 물론 그들이 마라는 것은 장수, 후손들의 민성, 가족과 재물 등 물질적이고 현세적인 이득이다. 멀게는 기원전 6000년까지 소급하는 이러한 종교 행태는 모든 원시 종교와 그 특성을 공유하는 것이다. 그들은 엄격한 제사행위에 의해 그 신들을 움직이고, 심지어는 신들의 의지에 반하는 결과도 제사에 의해 얻을 수 있다고 생각했으나, 기본적으로 그들이 바란 것은 알지 못하는 힘으로서의 자연의 ‘시혜’였던 셈이다. 이것이 자연에 대한 고대 인도인들의 태도였다.

그러나 제사만능시대로 불리는 브라흐마나 시대에 이르면 베다의 기원시가 지니는 의미와 위상에 변화가 생긴다. 다시 말해서 인간의 바람을 실현시키 주는 것은 신들이 아니라 제사의식과 그것을 규정한 의식서인 브라흐마나라는 생각으로 바뀌게 된다. 제사와 제사의식을 규정한 문헌들은 초자연적 진리를 담지하고 있으며, 우주의 신비스러운 이법(理法, *rita*)을 지니고 있다고 믿는데서 초월적 진리에 대한 복종과 겸허를 잊볼 수 있다. 심지어 신이라고 한지라도 그 이법의 산물이요, 그 이법의 구현자에 불과한 것이었다. 이것을 인도사상이 자연 또는 이들을 의인화한 자연신들로부터 관념 내지 추상으로 본격적으로 이행했다고 해석할 수 있다. 즉 초월적인 이법이 구체적인 자연, 혹은 자연신에 선행하기 시작한 것이다.

인도인들은 베다를 우주의 모든 질서와 이법을 간직하고 있으며 우주를 움직이는 힘의 보고라고 생각했으나 그것이 구체적으로 어떤 것인지 베다가 사람들에게 알려주는 것은 아니었다. 베다의 명령은 인간의 이해를 초월해 있는 것으로서 명령과 금지조항의 집합이다. 그것은 분변하며 전지전능한 미인격적 힘이다. 그러나 그 절대 명령

에 복종하고 순응함으로써 이 세상과 저 세상에서의 안락을 보장받으려는 바람은 브라흐마나 시대도 베다 시대와 다를 바가 없다.

브라흐마나와 베다 시대의 자연관은 비록 배후에 어떤 존재가 작용하고 있다는 믿음은 있을지언정 소박한 물리적 자연으로서 자연과의 관계 여부가 가장 중요한 관심의 대상이었다고 볼 수 있다. 그러나 그들은 이성에 인간과 세상의 신비를 알 수 있는 능력을 인정하지 않고 다만 베다의 진리를 우리의 경험이나 감각적 관찰과 조화시키려는 시도에 관여하는 정도의 위상을 부여한다. 베다를 영위한 진리, 인간의 이성이 도저히 도전할 수 없는 진리의 계시(啓示 sruti)로 간주함으로써 이성의 위상을 평가절하하고 있는 것은 인도사상의 중요한 특징을 이루고 있다. 이는 동시에 그들의 독특한 이원론적 세계관의 근거가 되는 것이다. 즉 우파니샤드 시대의 맹아는 멀리 베다 시대까지 소급되는 것이다.¹¹⁾

인도 사상사에서는 특정 경향에 대한 시대적, 문헌적 구분이 명확하지 않다. 즉 제사에 대한 절대적 가치부여를 베다 시대의 특징으로 간주할 수 있지만 후기 우파니샤드의 지식, 혹은 지혜 중심의 철학적 맹아가 없었던 것은 아니다. 베다 시대의 송시들의 특징 또한 다신적 인격신의 특징이 두드러지지만 후기에 이르러 간간히 유일신적 사고가 나타나기도 하는 것도 그러한 예라고 할 수 있다.

인도인에게 있어서 베다의 철학적 결론에 해당하는 우파니샤드의 영감이던 말들보다 더 높고 고귀한 가르침은 없다. 우파니샤드 이후의 철학은 그들 사상의 정통성을 확보하기 위해 언제나 우파니샤드의 귀전에 그 전기를 대고 나중대로 독특한 해석을 가함으로써 학파의 특성을 드러내는 것을 보면 그것을 잘 알 수 있다. 그만큼 다양한 해석상의 여지를 보이고 있는 것이 사실이며 실제로 각 학파간의 직

11) 다스굽타는 이성의 평가절하에 대해 이렇게 말한다: “인도의 종교와 철학사상 발전과정에서 오늘날에 이르기까지 이같은 이성의 종속적 위치가 지속되고 있다는 사실은 놀라운 일이다. ... 이성은 결코 참되고 안심할 수 있는 인도자가 될 수 없었다. ...” S. N. Dasgupta, *Hindu Mysticism*, 오지섭 역 『인도의 신비사상』, 영성생활, 1997, p.39.

지 않은 해석상의 상이점을 발견할 수 있다. 그러나 인도사상의 전통 아래에서는 그러한 차이가 오히려 다양성으로서 관대하게 수용되고 있다. 그들의 궁극적인 관심은 마야(maya 환상, 놀이, 연극), 혹은 변화와 다양성의 배면에 있는 하나의 원리이기 때문이다.

비록 명확하게 구분하기는 어렵지만, 희미하게나마 어떤 흐름을 감지할 수 있다는 점에서 대체적인 시대 구분이 반드시 불가능한 것은 아니다. 우파니사드 철학을 하나의 구별되는 항목으로 나눌 수 있는 것도 그것이 전기 베다 시대의 철학에 비해 현저한 변화를 보이고 있기 때문이다. 그것은 한마디로 지식(혹은 지혜)에 대한 강조로 특징지을 수 있다. 지식이 중요한 것은 인간과 세계에 대한 마른 지식이 인간을 마야로부터 해방시켜 영원한 자유를 그로부터 얻을 수 있는 것으로 믿기 때문이다. 베다 시대에 신을 찬미하고 제사를 중시한 것은 부와 명예, 장수, 인관 등 세속적인 욕망을 충족하기 위한 것이었으나 우파니사드에서 그라흐만에 관한 지식을 중시한 것은 내적이고 영적인 열망을 충족시키기 위한 것이었다.

우파니사드 철인들에게 있어서 부와 명예 등 세속적 욕망이란 유한한 것, 변화하고 소멸하는 것에 불과한 것으로서 감각적 요구에 따라 무친하는 진한 기쁨이요, 만족일 뿐이다. 그리고 기쁨과 만족에도 층위가 있다는 사고는 모든 신비주의 계열에 공통된 특성이다. 감각과 육체에 기초한 물질적 만족을 구하는 세속적 욕망과 영혼의 자유로움과 최고의 기쁨을 성취하는 정신적이고 초월적인 욕구와의 차이가 베다와 우파니사드 철학의 거리라고 할 수 있다. 생태학적 위기가 초래된 것이 인간의 욕망, 혹은 '과도한' 욕망이라고 할 때, 내적이고 영적인 초월의 의지가 담긴 우파니사드적 욕망이 적어도 세속적 욕망보다는 환경에 덜 유해할 수도 있을 것이다. 왜냐 하면 그들의 영성에 대한 관심은 바깥 세계에 대해서는 무관심으로 나타나기 쉬울 것이고, 그것이 욕구가 실린 자연에 대한 관심보다는 덜 공격적이 된 것이기 때문이다.

우파니사드 학인들의 특징은 영원성에 대한 정신적 갈망에 있다.

영원성의 추구는 지고의 자아, 최고의 진리와 실제, 지고의 브라흐만에 대한 추구이다. 그것은 다시 우리들 생명의 내적 근원에 대한 통찰과 실현이다. 그것은 감각이나 추론적 사고의 영역을 넘어선 인간 내면에 있다고 믿어지는 가장 깊숙한 영성에 대한 통찰과 실현이다. 이 같은 초-의식 상태는 보는 자와 보이는 자, 사고하는 주체와 사고되는 객체의 구분 등 모든 이원성이 사라진 상태이다. 그것은 완전한 평화요 행복의 실현이며 지고의 기쁨이 충만한 ‘자아의 완성’이다. 이는 다른 말로 범아일여(梵我一如)의 경지로서 ‘나(atman)’의 가장 완전한 모습을 실현한 상태이다.

그러나 이러한 상태가 이원성의 세계와 완전히 변개인 것은 아니다. 감각적이고 외면적 현상에 가려 잊고 있었던 우리 본연의 자리일 뿐이다. 그러나 세속적 욕망에 어두운 자들은 그것을 상상조차 할 수 없다. 그것은 일상적 의미에서 ‘경험될 수 없는 경험’이기 때문이다. 그것은 모든 존재들의 토대이며 근원이다. 개념적 사고를 벗어나 직관을 통해서만 알 수 있는 궁극적인 체험이다. ‘그것’과 현상과의 관계는 화엄에서 말하는 하나와 여럿의 관계와 같다. 비유하자면 쇠와 쇠로 만든 것과의 관계이며, 백천(百千)의 강과 그 강이 흘러 들어간 바다와의 관계이며, 씨앗과 거대한 나무와의 관계이다. 마치 브라만이 모든 것의 주체자이자 통제자이지만 다양한 이름과 형태를 가진 모든 것 그 자체이기도 한 것과 같다. 브라만은 유일한 실체이고 현상계는 다만 이름과 형상의 세계이니만지¹²⁾ 일원론이라고 볼 수도 있다.¹³⁾ 그러나 일원론적이건 이원론적이건 범신론적이건 그것은 관점의 문제에 불과하다. 브라만의 관점에서는 일원론이라고 볼 수 있

12) “마치 진흙으로 만들어진 대상이 다만 그 이름과 형태에서만 다르듯이 다만 말 혹은 언어만으로 변화가 일어나며 실체에 있어선 변화란 없다. 그것은 단지 이름이며, 진흙만이 실체이다.” *The Upanisads*, tr. by Swami Prabhavananda, Frederick Manchester (Hollywood: Vedanta Press, 1947).

13) R. 뢰리간들라, *Fundamentals of Indian Philosophy*, 이지수 역 “인도철학” p.219.

으나 브라만의 진계로서의 현상계의 관점에서는 이원론적이다. 그러나 브라만 자신 안에서는 하나이면서 우주 안의 모든 대상으로 나날 때 그 다양성¹⁴⁾이 이 관점에서는 범신론적이기도 한 것이다.

1.3 현실 존재의 무거움

브라만만이 진실한 실체이고 나머지 다수는 마이라고 말할 때, 양자 사이에는 분명히 존재론적 간극이 있는 듯이 보인다. 그러나 인도 철학 체계 내에서 현상계를 마이라고 말할 때 매우 신중해야 한다. 그것은 분명히 비실체적이고 환상이라는 함의를 가지고 있다. 그러나 브라만이라는 궁극적 실체의 관점에서 그러한 것이지 범인의 감각 경험 속에서 그러하다는 것은 아니다.

“상까라는 현상계가 환영도 비실체도 아니라고 가르친다. 그것은 일상적 실재(practical reality)이며 궁극적 실재(ultimate reality)는 아니다. 왜냐 하면 현상계가 의존하는 무차별적, 통일적 브라만만이 궁극적 실체이기 때문이다. 마치 상상적 관점(pratibhāsika)의 비실체성이 경험적 관심(vyavahārika)으로부터만 판단될 수 있듯이, 후자의 실체도 비실체도 아닌 지위는 궁극적 관심(paramārthika)으로부터만 판단될 수 있다. 궁극적 관심을 달성하지 못한 자는 현상계가 비실체라고 단언할 자격이 없다.”¹⁵⁾

이것은 물고 중관학파의 승의제와 세속제를 구분할 때, 일상적 지식과 진리에 대한 직관적 지식을 나누는 것과 같은 맥락이다. 물론 인식론적인 변화를 가리키는 중관 천학의 승의제를 존재론적 낚아채기를 풍기는 궁극적 실체와 동일시하는 것이 위험한 일임에는 틀림없으나, 지혜의 유부로서 인식의 증위를 가르고 있다는 점에 근거해서 함께 얘기할 수 있는 것이다. 멀치아 엔리아테 역시 인도 사상에서

14) Brahman의 이원은 $\sqrt{\text{brh}}$ 로서 자라나오다, 생성된다는 의미이다. 이는 다양성의 근원으로서의 브라만의 성격을 잘 보여주고 있다.

15) R. 뽀리간들라, 앞의 책 p.279.

현상계의 위상에 대해 다음과 같이 지적하고 있다.

“... 우리는 이제 미로소 인도의 문명이 다른 어떤 문명보다도 더욱 생을 사랑하고 중시하며, 모든 차원에서 그 삶을 향수 한다는 것을 인식하기 시작했다. 왜냐 하면 마야란 부조리하고 근거없는 우주적 환상이 아니므로 어떤 유럽 철학자들이 생각하는 마와 같이 무에서 나와 무로 돌아간다는 인간존재의 부조리가 아니나, 인도사상에 있어서 마야란 신적 창조이며 우주적 유희로서 그 목적은 인간적 경험이자 그 경험으로부터의 구제이다. 우주적 환영을 자각한다는 것은 모든 것이 허무라는 것을 발견하는 것이 아니라 세계나 역사 속에서의 어떠한 경험도 존재론적 타당성을 갖지 못하고 따라서 우리의 인간적 조건 그 자체를 목적으로 보아서는 안된다는 것을 뜻할 뿐이다. 그러나 이것을 깨달은 후에도 인도인들은 세계로부터 후퇴하지 않는다. 만일 그랬다면 인도는 오래 전에 이미 역사로부터 사라졌을 것이다. 왜냐하면 대부분의 인도인들이 마야의 개념을 수용하고 있기 때문이다.”¹⁶⁾

여기에서 우리는 인도 사상 속에서도 환경과 자연에 정당한 대우를 해주어야 하는 이유를 발견한다. 자칫 불이원론적 관점에서만 바라보면 인도 사상을 일체의 현세적 가치를 무시하는 일제적 세계관의 전형으로 단정하기 쉽다. 물론 대부분의 인도 정통 사상 체계가 채택하고 있는 요가 수행 과정의 목적이 우리의 감각, 사고, 개념, 감정 등 일체의 정신적 작용으로부터 우리의 진정한 자아를 분리하여 완전한 자유를 얻는 것이고, 이것은 곧 외계와의 접촉을 거부하는 것으로 받아들여질 수도 있다. 그러나 ‘영혼’의 궁극적인 자유를 지향하는 고귀한 정신 상태는 가장 높은 도덕적 향상을 이루지 않고서는 얻을 수 없다¹⁷⁾는 점에서 현실(세)적 근거를 갖고 있다. 여기서 도덕

16) Mircea Eliade, *Myths, Dream and Mysteries* (New York: Harper & Brothers, 1960) p.241.

17) S. N. Dasgupta, 앞의 책, p.99. “... 이를 위해 먼저 수행자는 모든 살아있는 것들에 위해를 가하지 않아야 한다. 인민의 정을 인간들에 대해서 뿐 아니라 모든 살아 있는 것들에까지 확대해야 하는 것이다. 살아 있는 것은 어떤 것에 대해서도 의도적으로 그 생명을 빼앗거나 손상을 주어서는 안된다. 또한 다른 사람의 소유물을 훔쳐서도 안된다. ...”

이란 물론 순수 자연환경에까지 적용되는 것은 아니지만, 현실세계의 제반 관계 속에서의 녁목을 가리킴에는 틀림이 없다. 녁(德)의 본성이 확충하는 것이요, 미루어 응대하는 것이라는 것을 감안한다면, 자연에 대한 그들의 태도 역시 충분히 유추할 수 있는 것이다. 그들의 구체적인 세계관이라고 할 수 있는 입과 윤회사상을 보더라도 그들이 현세적 삶에 대해 — 경멸은 아니더라도 — 평가 전하한다고 말할 수는 없다.

아마도 인도인들이 시공을 초월해서 살며, 현세의 삶을 지나지 중시하지 않는다는 주장이 설득력을 갖는 것은 그들의 윤회적 세계관 때문일 것이다. 그들에게 윤회라는 것은 ‘믿음’이라기보다 올해가 가면 내년이 오리라는 것과 같이 너무나 엄연한 ‘순리’이기 때문에 이 ‘순리’에 회의를 표하는 경우는 드물다. 그만큼 그들에게 윤회는 신앙 이상이다. 인생을 일회적인 것으로 받아들이는 사람들보다 윤회를 통한 존재의 끝없는 연속을 생각하고 있는 인도인들의 시간관이 다를 수 있는 것은 당연하다.

그러나 일반적으로 이해하고 있듯이 인도인들의 윤회에 대한 관념이 내세에의 동경을 주조로 하고 있는 것은 아니다. 그들에게 있어서 내생은 마치 내일이나 내년과 같이 현재의 자연스런 연장이다. 그렇기 때문에 그들이 내생에 진상에 태어나기를 바라는 것은 내년에는 더 좋은 집으로 이사하고 싶다는 바람과 별로 다를 바가 없다. 간은 백락에서, 내년에 더 크고 좋은 집으로 이사할 지도 모른다고 해서 지금의 이 작은 집에서의 삶이 무의미할 수는 없듯이 내생에 무엇이 되든 지금의 이 생이 무가치할 수는 또 없는 것이다. 무가치하지 않을 뿐만 아니라, 내생에서의 삶의 질이 전적으로 현생의 삶에 의존하므로 현생은 독자적인 영역과 무게를 온전히 확보하고 있는 것이다. 그런 의미에서 윤회란 자기의 인생에 대한 무한책임의 논리이지 이승에 대한 임시주의가 아니다. 따라서 인도인들이 윤회를 믿기 때문에 이 세상 살기를 우습게 안다는 식의 비난은 적신치 못하다.

해탈을 성취하여 윤회의 굴레로부터 완전히 벗어나기 전까지는 자

기가 지은 선악의 행위에 대한 인과응보의 계산이 한 치의 오차도 있을 수 없다는 생각이 업과 윤회적 세계관의 골자를 이루고 있다. 그렇다면 어떻게 이 세상에서의 삶이, 현실 존재가 흔히 생각하듯이 그렇게 가벼울 수가 있겠는가? 인도인들이 현생과 내생 중에 어느 쪽에 더 관심을 기울이는가 하는 문제는 쉽게 대답될 수 있는 성질의 것이 아니다. 그러나 분명한 것은 내세를 동경하는 것은 현생보다 나은 생을 동경하는 것이고, 그런 한에서 내세는 그것이 어떤 성질의 것이라 할지라도 기본적으로 현세의 연장으로서 이해될 수밖에 없다는 점이다. 즉 내세는 현세와의 관련 아래서만 의미가 있다. 사람이란 자기가 알지 못하고 상상할 수 없는 것은 동경할 수도 없는 법이기 때문이다. 그렇다고 한다면 과연 인도인들이 현실을 무시할 수 있을 것인가?

결론: 환경철학적 함의

행복, 혹은 만족감은 모든 생명체가 회구하는 것이지만 모든 면에서 유한한 세계에서는 무한한 행복이 보장되지 않는다. 신체와 균형 감각을 상실한 담 너은 비지 않아 고통으로 귀결되기 마련이다. 자연에 대한 착취와 오염의 문제가 심각해진 것도 그 속에 살고 있는 인간의 생존조건에 대한 충분한 배려가 따르지 않았기 때문이다. 그것은 빈화의 속도와 적응의 문제이기도 하지만 보다 근본적으로는 자연에 대한 정당한 인식의 문제이다. 생존조건에는 순역(順逆)이 있다. 행복과 고통은 시소의 양끝과 같이 상대적이다. 고통이 없다는 것과 행복하다는 것, 혹은 그 역은 같은 말이다. 그리고 고통이 없는 상태를 바라는 것은 모든 생명체의 본질적인 요구이다. 문명이 가능했고 또 빠른 속도로 진진되어 온 것은 그것이 행복을 증진시켜 줄 수 있다는 믿음에 근거해서인데, 결과적으로 만족스럽지 못한 상황을 초래하고 말았다는 것이 오늘날 우리가 직면하고 있는 모순이다. 그러나 인간을 사회생물학적인 시각에서 자연의 일부라고 보고 인간의 모든 경험 — 생노병사이긴 생수이면이긴 — 을 자연의 이합집산과 변화의

과정으로 이해하고 그대로 직시할 수 있다면 순억에 상관없이 자신의 모든 경험을 중립적인 ‘자연 현상’으로 수용할 수 있게 될 것이다.¹⁸⁾ 이것이 과도한 욕구들 투영하지 않았을 때의 인간과 세계에 대한 바른 이해이며, 그로 인해 인간은 자연이 저만치 떨어져 있는 외물이 아니라, 떼두리 없는 ‘자신’임을 느끼게 된다.

변화를 변화로 수용하고, 자신과 자연이 그 속에 하나로 얽여 있다는 것, 즉 인기적 진실을 이해하는 것은 곧 공성의 진리를 통찰하는 것이기도 하다. 공의 천학은 보살판행의 의지치이며, 만행 중에 가장 대표적인 것이 욕마라닐이다. 보살이 욕마라닐 중에서도 공성에 대한 지혜를 근본으로 하는 것은 그로부터 자비심이 우러나오기 때문이다. 에컨대 2세기 경 불교의 위대한 논사인 아리아테바(Aryadeva)의 전설적 일화가 보살도의 극치를 잘 보여준다: 대바가 논쟁에서 어떤 외도의 종사를 논파하자 그 논사의 제자가 격분하여 대바를 죽이고자 하였다. 기회를 엿보던 그 제자는 그의 아슈람 주변을 거닐던 대바를 습격했다. 칼에 찔린 대바는 자신이 악행의 원인을 제공한대 대해 사죄하고 자신의 옷과 소지품으로 승려로 위장하여 숲을 빠져나가라고 했다. 그의 보살정신에 깊은 감동을 받은 살인자는 그에게 가르침을 청했고 대바는 고통을 견디면서 그에게 무자성의 진리를 가르친 후 의식을 잃었고, 자객은 달아났다. 잠시 후 모여든 제자들이 누가 그를 찔렀는지 물었다. 그리자 대바는 다음과 같이 말한다: “칼로 찌른 사람도, 칼에 찔린 사람도 없고, 친구도 적도 없으니 모든 것이 단지 무지로 인한 환상일 뿐이다.”

그렇다면 환경에 대해서도 같은 말을 할 수 있을 것인가? 즉, 공성으로 보면 파괴하는 자도, 파괴되는 환경도 없으니 무지로 인한 환상에 의해 환경 운운하는 것인가? 일단은 그렇다고 말할 수밖에 없다. 그러나 그것은 앞에서 말한 마와 같이 ‘초월적’ 진리의 눈으로 보았을 때 그러하다는 것이고, 일상적 삶 속에서 할 수 있는 말이 아니다. 꿈 속에서 그것이 꿈인줄 모르는 사람이 느끼는 괴로움은 생시에

18) David J. Kalupahana, 앞의 논문, p.252.

느끼는 괴로움과 다를 바가 없다. 환상일방정 중생들은 환상 속에서 괴로워하므로 그 고통을 벗어나기 위한 지혜와 결단이 필요한 것이다. 그러나 공성의 진정한 의미는 다른 측면, 즉 주체와 실체를 세우지 않음으로써 무궁무진한 우주적 그물망과 그물코 간의 끝없는 상호작용을 드러내는데 있다.

생명체로서 최초의 자기인식은 세계로부터 독립된 개체라는 인식이다. 모든 인간의 활동은 이러한 인식에 기초하고 있다. ‘내’가 세계의 중심이므로, 나의 몸, 나의 가족, 나의 집안을 ‘순서대로’ 생각하는 것은 당연한 일일 수 있다. 그러면 어디까지가 ‘나’인가? 뱀자가 인을 ‘확충’해나간다고 했을 때 그 말이 뜻하는 바는 ‘나’의 영역을 여섯자 내외의 육신 밖으로 무한히 넓혀나간다는 것이다. 연기적 존재요, 공한 존재로서의 ‘나’는 끝없는 우주적 그물망의 한 그물코로서의 존재인 동시에 다른 모든 그물코의 운명과 직간접적으로 얽혀 있다는 점에서 전우주적 존재이다.

그렇게 본다면 환경문제는 우선 무지의 문제이다. 물론 폐수를 함부로 버리고 자연을 훼손하는 것이 나쁘다는 것을 모르는 사람이 없고, 그 인과응보적 관계에 대해서도 막연하게나마 알고 있지만, 그러한 행위가 자신의 생명을 행위하는 순간부터 훼손하고 있다는 것이라는 사실을 자각하고 있는 사람은 드물다. 그런 점에서 환경문제가 근본적으로 영적이고 정신적인 깨달음을 요구한다고도 말할 수 있다. 그러나 그 깨달음이 일상성을 벗어나 있는 것은 아니다. 뜰의 꽃나무가지가 부러진 것을 보고 느끼게 되는 애처로운 마음을 회복해야 한다면 ‘남’이 행복하고 ‘우리’가 행복해야 내가 행복할 수 있다는 것을 스스로 알게 된 것이다.

2차대전 당시, 파리의 문화적 가치 때문에 연합군이 무차별 포격을 자제했다면 ‘문화적 가치’를 인식해서 전략상의 손실을 감수하면서까지 문화재를 살린 군사지휘부의 인식이 있었고 그것이 가능했던 것은 그러한 인식이 나중의 지지를 받을 수 있으리라는 믿음이 있었기 때문일 것이다. 다시 말해서 문화적 가치를 인식할 줄 아는 다중이

있었기 때문에 파리의 문화재는 보호받을 수 있었다는 얘기가 된다. 환경문제에 대해서도 같은 말을 할 수가 있다. 세상이 복잡해져서 정치적, 군사적, 경제적 이해관계가 난마처럼 얽혀있어서 이러한 상황에서 다중(여기서 다중이란 개개인의 집합으로서의 대중이다.)의 바람이 반영되기가 어렵기 때문에 ‘구조적’ 해결책을 모색해야 한다는 의견도 옳다. 그러나 그 구조를 이루는 구성원의 관점에서 보면 개체들의 인식이야말로 전체 구조의 성격과 방향을 결정하는 관건이라는 견해도 옳다. 이것은 물론 양자택일의 문제는 아니다.

중요한 것은 무지를 걷어내고 참된 시각을 열어주는 지혜를 공유하려는 노력이다. 바른 인식으로부터 개인적인 동시에 내면적인 변화가 일어난다. 개개인이 천지가 나와 한 몸이라는 것을 ‘보고’, ‘깨치면’ 자신을 더럽히고 파괴하듯이 자연을 파괴하지 않을 것이다. 이것은 간혹 불협화음을 빚고 있는 환경운동 단체들, 그리고 국가 간의 문제에 대한 궁극적인 해결책이 될 수도 있을 것이다. 어떤 의미에서 국가나 단체는 하나의 개체이며, 나름대로 이성을 가지고 있기 때문이다. 내가 살기 위해 남을 살려야 한다는 것을 참으로 알게 된다면 소위 선진국이 공해산업을 제3국에 떠넘기는 것은 어리석은 짓을 하지 않을 것이다. 그러한 행위는, 우주는 차치하고라도, 지구가 하나의 생명체라는 ‘사실’을 바로 보는 일이 얼마나 어려운가를 말해준다.

2. 중국 도가의 자연관이 현대 기술문명의 대안인가?

老子가 지금 살아 있다면 747 짐보제트기를 타고 다닐까? 莊子가 이십세기 기계문명의 총아 컴퓨터를 대하면 화를 내고 부서버릴까? 이런 물음에 대답하는 한 가지 사고 실험을 제시한다.

老子와 莊子로 대표되는 道家哲學 내지 老莊思想은 無爲自然을 理想으로 한다고 한다. 무위자연은 정치적 이념으로서 보다는, 人爲와

作爲를 민리하고 자연의 긴(道)로 돌아가려는 反-文明運動으로서 이해하는 경우가 흔하다. 근대 과학이 기술적 産業革命을 유도하고, 그 산업혁명이 인류의 번영을 약속하는가 싶더니, 이 세 공해로 인한 자연생태계의 파괴는 인류 자신의 생존을 위협할 지경에 이르렀다고 한다. 여기서 도가의 부위자연은 마치 현대문명의 해독을 제거할 수 있는 해독소로 인정되어, 새삼스레 <東洋 智慧>의 정수인양 등극여 지는가 싶다. 이제 몇 가지 예를 들어 보겠다.

1949년 초판이 나온 지 30여 년 동안 세계종교란 인문교양과정의 교과서로 정평이 난 John B. Noss의 *Man's Religions* 1974년판(제5판)의 도교 소개를 보자.

『천하만물을 통하는 도의 움직임, 즉 자연에 따른 성인은 결코 직극적으로 자기주장을 하지 않을 뿐더러 뾰족하게 제 자신을 들어내려고 기를 쓰지도 않는다. 성인은 자신을 보존하기 위해 물을 감싸안은 도를 따른 뿐이다(脫自의 況德境인가?). “옛말에 휘어지는 나무는 온전하다” 하였으니, 어찌 빈 말이겠는가?(道德經 二十二章 古之所謂曲全者) 성인은 이처럼 자연에 대한 서구인의 오뎅가는 태도 속 자연을 정복하고 그 주인 노릇하려는 태도와는 완전히 다른 태도를 지낸다. 서구인들이 자연을 인간의 뜻대로 정복·혹사하려는 태도는 자연과학적 조작·제어욕과 결합하여 이제 자연환경을 파괴하고 더럽히는 결과를 초래하였다.』¹⁹⁾

게다가 John B. Noss는 기독교를 믿는 일본인 여학생의 학기말 보고서들 각주로 인용하여, 도가의 자연관이 서구인의 그것과 정반대임을 보여주려 한다.

『오늘날 문명, 산업화된 세계가 당면한 ‘자연의 회복’이란 문제를 생각할 때, 도가의 자연에 대한 접근 방법은 우리의 관심을 끝 뿐 만 아니라 우리의 입장을 재고하도록 한다. 사람은 상에 다리를 놓고, 오대양을 누비는 유조선을 건조하며, 전국을 수놓은 고속도로를, 그리

19) John b.Noss, *Man's Religions*, Fifth Edition, Mancmillan Publishing Co, Inc.New York;Collier Macmillan Publishers, London; 1974. p.225.

고 도시마다 공장을 건설한다. 그래서 현대 문명과 기술은 자연을 정복하고, 길들였다. 자연을 정복, 이용하는 과정은 거의 완벽하게 이루어진 듯 보인다. 그러나 그 결과를 보라, 공기와 바다는 오염되고, 곡식과 생선은 먹지 못할 지경에 이르렀고, 수소폭탄은 바로 인류의 생존마저 위협한다. 도가의 태도는 이와 정반대다. 도가에서 인간과 자연은 진 우주 안에 조화롭게 공존한다. 중국의 風景은 우주의 거대함을 산과 물로 넘쳐 보이준다. 비록 이 거대한 우주 속에 인간이 차지하는 위치는 너무도 보잘 것 없는 듯 보이지만, 사람은 다른 나무와 새들처럼 이 우주 속에 너무나 잘 어울려 지내을 볼 수 있다.²⁰⁾

아마 대부분의 중국통들은 도가의 자연관은 기술함에 위와 같은 입장을 갖는 것 같다. 노자가 이상사회를 그렸다고 믿어지는 도덕경 18장에는, “비록 배와 수레가 있다 하더라도 탄 일이 없게 되고, 비록 갑옷과 무기가 있다하더라도 그것을 버려놓고 쓸 일이 없으니, 사람들은 다시 세끼줄에 배를 지어 기호로 사용하던 옛 상태로 되돌아간다”고 적혀있다(雖有舟輿, 無所乘之, 雖有甲兵, 無所陳之, 使人復結繩而用之). 자연 속에 노닐며 素朴과 淸을 지키는 이상사회의 백성들은 “비록 갖가지 연모가 있어도 쓰지 않으니(使有什伯之器, 而不用)” 이와 같은 반문명의 태도는 기교를 반대하는 노자의 입장과 합치한다고 볼 수 있다.²¹⁾

소위 문명이 만들어낸 기계에 대한 도가의 태도는 아마 상자만큼 극적으로 기술할 수 없을 것 같다. 너무나도 사람 입마나 오르내리는 이야기이기에 여기에 옮겨 본다.

『子貢이 楚나라를 유람하다가 晉나라로 돌아간 때 漢水의 남쪽을 지나가게 되었다. 그 때 한 노인을 만났다. 그 노인은 마야흐로 말이랑을 연구고 글을 파서 우물로 들어가 물둥이를 안고 물을 피다 붓는다. 애써 힘만 들었지 별로 효과가 적다. 자공이 거든다. ‘여기 기계가 있어요. 하루 백이랑에 물을 댈 수 있지요. 힘은 적게 들고, 효과는 큼니다. 한번 써보시지요’ 말이랑에 묻대던 노인이 자공을 쳐다보고 묻

20) 위의 책, 같은 책, 오픈편, 下段.

21) 참고: 김희주 지, 노자와 도가사상, 태양문화사각, 1978, 서울. pp.179-183.

기름 ‘어떻게 하는 건데?’ ‘예, 그건 나무를 파서 만든 기계로, 뒤쪽은 무겁고 앞쪽은 가벼워 물을 끌이대기는 문 호르듯 하고, 빠르기로 말하면 넘치는 홍수 같아요. 이름이 용두레랍니다.’ 팔이랑에 묻대던 노인은 미려 성을 내다가 곧 웃으면서 말한다. 우리 선생께 들은 바가 있네. 기계가 있으면, 반드시 피를 부리게 돼. 피를 부려 일을 하자니, 피를 내는 마음이 생겨, 피를 내는 마음이 가슴 속에 들어가면, 순백한 마음을 갖추기 어렵지. 순백한 마음이 없어 보게. 신묘한 천성이 안정되지 않아. 신묘한 천성이 안정되어 있지 않은 곳에 도가 깃들지 않는다 하셨네. 네 그 기계를 안지 못하는 바가 아닌세. 부끄러워 그 것을 사용하지 않을 뿐일세.」(莊子, 天地 第17)

노자를 祖述하는 장자에게 기계문명에 반대하는 태도가 보임은 이상한 게 없다. 林語堂은 <中國의 智慧>를 편찬하면서 장자 전편에 흐르는 주제가 문명에 대한 항의라고 단정한다.²²⁾ D.T.Suzuki 역시 이에 공조한다.

『현대의 가장 심각한 문제가 기계화와 산업화에서 야기됨은 의심할 바 없다. 개인의 창의성과 예술적 창조성을 못쓰게 만들기 때문이다. 장자는 벌써 이천 년 전에 이를 예견했음에 틀림없다. 소위 장자가 이야기하는 노동 또는 일의 철학은 바로 기계화의 위험을 지적한다. 용두레는 인간이 발명한 기계로 우물에서 물을 퍼올리는 가장 간단한 도구다. 요즘의 완전자동식 밭명품에 비하면, 용두레는 기계라고 할 것도 못된다. 장자는 농부로 하여금 이 용두레의 사용을 극구 반대케한다. 왜? 사람의 노동을 극소화하는 장치는 결국 사람의 마음까지 일종의 기계로 만들이미릴 우려가 있다. 다시 말하면 인간은 기계적 마음씨를 지니게 된다. 피를 내고, 교란한 세상을 부려서 약썩빠른 것만 하게 된다. 본래적 마음결의 소박성을 잃게 되고, 결국 直心으로 일하는 (노동) 습관을 잃어버린다. 피를 내면 순수 일하는 즐거움과 和諧育을 이룬다. 농부가 용두레를 거부한 이유나, 요즘 안목으로 보면 이런 철학은 그야말로 구식이다. 그러나 진정 이유를 두고 되새기보면 장자 기계문명의 마지막 총착역을 진지하게 생각해 한다. 기계화는 인간을 인간답지 못하게 한다. 우리가 인간의 무너로부터 진화할 수 있었던 까닭은 사실 인간이 지닌 두 손 때문에 인간은 자기의 두 손을 쓸데없는 파기의 유산으로 떼어미릴 수 없다. 손은 인간

22) Lin Yutang tr. and ed. The Wisdom of China, p.75. ff.

이 창조하는 도구다. 손 없는 예술가를 상상할 수 있는가? 예술은 지능만으로 창조되지 않는다. 자동기계 시대에도 손은 쓰지 않고 살 수는 없다.²³⁾

소위 동양적 자연관과 생태론에 대해 김충일 교수 역시 장자의 위와 같은 이야기를 인용하여 동양의 조속한 지혜를 기론한다. 즉 『자연을 정복하려는 망동은 바로 인간이 자연 속에서 차지하는 정확한 위치와 진실한 직분을 망각한 데서 나왔다. 그것은 먼저 만물을 인간 소유시하는 自私自利, 自利心을 일으켜 자연과의 대립은 물론 인간이 서로를 자기소유로 지배하려는 교사와 쟁남으로써 확대되었다. 그러므로 옛날 자연주의자들이 자연을 표방하고 인위를 반대한 의도는 일차적으로 사회의 무조리와 인성의 교화를 구하려는데 있었다. 그러나 한편으로는 자연주의 철학자들은 간편육에 말려들어 확대되어 갈 인욕이 마침내는 대자연의 조화와 균형까지도 파괴해 버리는 우를 범하리라는 예측도 하고 있었다』고 논평을 가한다. 자공과 농부의 대화를 바로 동서의 대화로 보아도 좋겠다는 김교수는, 『서양은 기계문명에 뒤진 동양을 멸시했으나 이제는 바로 그 기계문명의 소산인 대량생산, 대량소비에서 발생한 오염문제 때문에 타격을 받고 있는 것이다』라고 문제의 심각성을 지적한다. 『그러나 인간은 자유로운 의지를 갖고 상당히 근사한 지능을 가졌다. 생명체란 본래가 충동을 일으키게 마련인 이상 모든 인위를 중단하고 자연으로 돌아가라는 것이 거의 불가능하다. 그러므로 문제는 대자연의 균형과 조화를 해치지 않는 범위 안에서 인위를 행사하는데 있다』고 결론지었다.²⁴⁾

동일한 이야기를 놓고 약간의ニュ앙스는 담지할 망정 위에 열거한 여러 해석들의 결론은 반기술문명, 반인위라는 데 일치하는 것 같다. 그러럼 비슷한 결론을 이끌어내기 위한 논변은 아래와 같이 몇 가지

23) 참고 D.t.Suzuki's Introduction to The Texts of Taoism (The Taoteching, The Writings of Chuang-tzu, & the Thai-shang) tr. by James Legge, pp.45-46. Written in 1958. at New York.

24) 新東亞 1973년 4월호 pp.304-305, 金忠烈, 「東洋의 自然觀과 生態論」.

로 요약해 볼 수 있다.

(1) 기계·기술문명은 인간의 비인간화를 촉진한다. 따라서 그 첨단을 가는 정보·진산기술 역시 인간을 비인격시한다. 각기 고유한 개인 인격을 숫자화하는 것이 그 전례이다.

(2) 인간의 노동에서 인간다운 위엄, 창의, 의미를 제거시키기 십상인 기계기술 문명은 인간을 한갓 로봇으로 만든다. 대량으로 빨리 만들어 내는 소비재엔 인간의 창의성이 걸여되어 있다.

(3) 정보·전산기술로 인한 생산공정의 완전자동화는 아무 생각없이 남이 하는 대로 쫓아다니는, 주체성을 걸여한 인간을 만들기 십상이다. 먹고살기에 불편함이 없이 생존을 보장하는 직장에 아침-출근, 저녁-퇴근하는 기술자에게, 옛날 이야기, 인정, 여유작작한 인간적 교환 따위는 무의미하게 된다.

(4) 물질만능·기술숭배 풍조가 전통적 가치관을 대신한다고 반문명의 기수들은 아우성친다. <어떻게 얼마나 많이 생산하느냐?>에 골몰하다 보면 <왜 그래야 하는지?> 묻지 않는다. 인간의 가치는 인간 자신의 가치 보다 그 인간이 소유한 물질과 기술, 그에 따르는 金力과 權力으로 평가된다.

(5) 기술은 스스로 내장된 불퇴전의 진행법칙이 있어 결국 인간들마저 기술의 집점물인 기계의 노예로 만들어 버리고 만다. Jacques Ellul이 <기술사회>(The Technological Society)에서 지적한 대로²⁵⁾ 기술(technique)은 만사를 효율성, 효과 위주로 생각하게 하는 의식의 발전단계를 지칭한다. 따라서 기계는 기술이 지향하는 이상을 상징한다. 이제 기술이 인간의 모든 생활권에 파고 들어가 인간 밖의 물건이기를 고치고 마로 인간생존의 중추가 되어 버린다. 인간과 하나가 된 기계는 차츰차츰 인간을 잠식한다. 마로 이 점이 기술문명이 내포한 가장 끔찍한 본질이다.

25) Jacques Ellul, technological Society. Vintage Books, New York, 1964. p.89ff. et passim.

노자는 과연 점보기를 버리고 해업을 저서 태평양을 건넌까? 장자는 키펠티터를 반긴전한까? 정말 노자의 무위자연은 인위 기술문명에 대한 항의로만 그치고 마는가?

아직도 대중적 동양학을 자처하는 허다한 서구학자들은 도가를 분문명의 자연주의철학으로 치부하는 비릇에 갇혀 있다. 그 위세에 저도 모르게 묻어 들어버린 馮友蘭같은 중국학자 역시 <왜 중국엔 근대적 자연과학이 발단할 수 없었던가?>를 묻으며 안타까운 변명을 늘어놓았다.²⁶⁾ 서양에만 기계문명을 발전시킨 소지가 실다고 무박한 일반화의 오류를 범한 Arnold Toynbee의 오만스런 편견에 비하면, 풍우란의 <변명이 필요없는> 변명은 이제 우리로 하여금 측은한 느낌마저 들게 한다.²⁷⁾ 그렇다고 Allan Watts²⁸⁾처럼 중국인들은 자연을 인간에게 알맞게 징복, 변형시키지 않고, 인간이 자연에 맞추어 스스로 적응한다고 말할 수도 없다. Joseph Needham이 밝힌 수 천년의 중국과학, 기술사는 이를 반증하고도 남는다. 그렇다고 F. S. C. Northrop을 따라 중국의 전통은 자연을 관찰과 감정이입 내지는 담미적 직관의 대상으로 할 뿐, 과학적 가설을 수식으로 표현하고 실험을 해봄으로써 자연의 대상을 인위적으로 조작하려는 기회의 없었다고 얘기해야 할까?²⁹⁾

정작 중국인의 기계, 기술관은 어떠했을까? 중국인이란 진청을 피해 도가 그 중에도 장자 가운데 나타나는 또 다른 일화를 통하여 기술의 궁극적 지향점이 돼버린 정보진산문화에 대한 도가의 견해를 암시하는 것으로 이 시론을 끝맺고자 한다.

26) Fung Yu-lan, "Why China has no science:" in International Journal & Ethics, 1922. 32/3.

27) 중국의 과학 기술사를 전공한 Joseph Needham의 소론, "Science and China's Influence on the World" in The Legacy of China Oxford University Press, 1964. pp.234-308. 특히 pp.301-302를 참고함.

28) Allan Watts, Native, Man and Woman, London 1958. p.52 참조.

29) F.S.C.Northrop. The Meeting of East and West: an Enquiry concerning Human Understanding New York. 1946 참조.

Joseph Needham의 과학. 기술사는 사실의 충실한 수집, 정리에 나의 추종을 불허한다. 그러나 기(技)의 과학성 또는 기술적 측면에 전착한 나머지 도가의 도(道)란 기(技)를 뛰어 넘어 藝에 이르는 경지를라는 점을 포착하여, 상술하지 못한 아쉬움이 든다.

「요리사 丁이 文惠君 앞에서 소를 잡는다. 손을 날린다. 이끼로 받친다. 발로 밟는다. 무릎을 굽힌다. 쭉쭉-삭삭-칼 소리가 음률에 맞아 떨어진다. 마치 옛 춘 장단에 맞추듯이. 文惠君이 입을 벌려 <잘한다. 잘해, 네 기술이 이런 경지에 이르렀구나.> 칭찬한다. 요리사 丁이 칼을 놓고 대답한다. <제가 몸을 마쳐 좋아하는 것은 道라구나. 한갓 기술보다 한 등급 높습니다. 제가 처음 소를 잡을 때는 눈에 원통 소모가득했어요. 삼 년 지나서야 소가 보이지 않게 되더군요. 지금은 臣이 神(마음)으로 소를 봅니다. 눈으로 보는 게 아닙니다. 感官의 知覺 대신 마음으로 보기 때문에, 소 천신의 자연적 이치(大理)를 따라 갑니다. 뼈와 살이 붙어있는 틈을 찾습니다. 뼈마디에 있는 큰 구멍에 칼을 집어넣습니다. 이 모두 천리에 따라 갈라져 나가지요. 살점 흰줄 하나 건드리지 않는데, 큰 뼈를 자르는 생각이야 하겠습니까? 상등 요리사는 1년에 한번 칼을 바꾸지요. 보통 요리사야 한 달에 한번 칼을 바꾸니까. 뼈에 칼을 부딪히 날을 무너게 하기 때문이지요. 지금 臣의 칼은 19년 동안 쓴 겁니다. 작은 소는 수척 마리가 넘습니다. 보세요. 이 칸난을 휘둘러도 만드시 여유가 있기 마련이지요. 19년이나 쓴 칸난이 지금 막 솥독에 간 것이나 다름없는 까닭이 여기 있습니다. 그러나 막상 뼈와 힘줄이 얽힌 데를 만나면 저도 조심합니다. 눈길을 멈춥니다. 몸을 천천히 움직이지요. 칼을 살살 밀어 넣이 찍 가르면 마치 흙덩이가 무너져 내리듯이 고기가 와르르 헤어집니다. 그제야 칼을 들고 일어선지요. 사방을 둘러보며 의기양양 칼을 닦아 집어넣지요.> 文惠君은 < 훌륭하다. 요리사 丁의 팔을 들고 養生하는 法을 얻었다>고 말했다.」³⁰⁾

윗 이야기는 장자 양생주편에 속한 일화로 도가의 처세술-생명을 온전히 보전하는 기술을 알리는 뜻으로 이해되어 온다. 그러나 칸이란 문명의 이기를 다루는 기는 한갓 기술이기를 그치고 도의 경지에 이르러야 한다는 庖丁의 말에서 우리가 도가 특유의 기계/기술관을

30) 상자 제3 양생주.

반견할 수 없을까?

요즘 과학기술의 발달로 만들어진, 인간의 상상력을 뛰어 넘는 복잡미묘한 기계는, 힘줄과 뼈가 뒤엉킨 소를 보는 것 같다. 이 기계를 낚날이 안고 제이하더라면 包丁의 도가 필요한 것 같다. 이 점이 도가의 현대 기계/기술문명을 대하는 안목인 것 같다.

무작정 인간의 책임과 가상을 부르짖는 소위 휴머니스트의 입장과 도가의 입장은 미묘한 차이를 드러내 보인다. 도가는 부위이면서 위라고 주장한다. 심지어 부위라면 부불위라고까지 부위에 의한 만사의 자연적 해건을 주장한다. 부위는 분명히 아무 짓도 안 한다는 뜻도 아니요, 또한 전적으로 수동적인 내도에 머문다는 뜻은 아니다. 부위는 적극적, 능동적으로 자연의 천리를 따라 인위의 극을 달린다는 뜻일 게다. 무위는 인위의 부극이다. 무위자연이 결코 인위적 기술은 방기하지 않았다. 그 동안의 중국과학기술사에 나타난 도가의 영향이 이를 충분히 증거한다. 거대한 우주 가운데 고갈 것 없는 인간, 天地不仁의 自然之道, 인생의 무상, 사후세계에 대한 철저한 불가지론, 발전도 퇴보도 생각지 않는 끊임없는 변화의 세계 심지어 인체도 기계처럼 작동한다는 생각³¹⁾ 그리고 결정론에 가까운 숙명관 등등은 너무나도 현대의 자연과학적 세계관과 흡사하다. 도가의 도를 자연과학의 합법칙성 내지 자연의 齊一律로 해석하는 이유가 저런데 있음이 틀림없다.

컴퓨터가 자연의 이범을 따르는 기계임에 틀림없다면 장자가 이를 반견전할 리 없다. 오히려 그 복잡한 미로를 헤집고 틈없는 데서 틈을 보는 包丁의 낚날 같은 技 卽 道로써, 여유 만만하게 작동 스위치를 누를 것 같다.

가뜩이나 숨통을 틀어막을 것만 같은 대도회서 삼켜 눈을 팽팽 물게 하는 각종 문명의 이기라는 <괴물>들 틈에서 살아남는 양생법은 마로 包丁의 해우법일 수밖에 없겠다. 원지로는 보지 않는 여유 속 神을 보는 신유행은 익지로 찾는다고, 애써 힘쓰나고 얻어지는 것이

31) 列子 <蕭閒篇> 참조.

아니라고 도가는 누누히 나이른다.

무심히 자연의 객관적 진리에 따르는 간-도가의 지혜가 컴퓨터라는 제 삼의 언어를 바로 보기 위해서 꼭 필요하다.

도가가 기계 문명에 대한 반향으로 시종한다는 견해를 제고해야 하겠다. 부위가 반드시 인위를 거부하지 않는다. 그렇다면 인위의 극치인 컴퓨터를 보는 도가의 눈도, 용두레를 소개한 자공에게 화를 낸 농부의 눈만이 아님을 알 수 있겠다. 차라리 包丁의 신안이 도가의 정안이겠다.